

J. BOLLÓK

DIE TARTAROS – SZENE IN DER AENEIS

Nach dem Kommentar von E. Norden¹, der wahrscheinlich noch lange Zeit ein unentbehrliches Handbuch der kalssischen Philologie bleibt, ist keine ähnlicherweise gründliche und umfassende Untersuchung vom VI. Buch der Aeneis erschienen. Ein großer Teil seiner Behauptungen vor einem halben Jahrhundert trifft bis auf heute zu, seine Unsicherheiten und Irrtümer lassen sich teils mit dem mangelhaften Kenntnissen im Vergleich zum heutigen Stand der Wissenschaft erklären, teils hat er sie selbst in der Neuauflage seines Buchs korrigiert. Sowohl die Ausführungen von G. Campagna², als auch die von F. Fletcher³ bedeuten einen Rückschritt hinsichtlich der anspruchsvollen Leistung Nordens. Aus Nordens weitläufiger Informiertheit, die sämtliche Gebiete der kalssischen Philologie umfasst, und seinem Kunstfleiß folgt die Tatsache, daß es sich wichtigere Fortschritte bezüglich der Probleme des VI. Buchs der Aeneis seit der Veröffentlichung seines Kommentars nur dort erwarten lassen, wo wir über neue Sachbefunde verfügen, die irgendwie zur Lösung der aufwartenden Probleme beitragen können. Unter diesen befindet sich die sogenannte "Tartaros-Szene", die in den Zeilen 548 – 627 beschrieben wird, und seit der Veröffentlichung der Papyri von Bologna⁴ wieder in den Vordergrund der Aufmerksamkeit rückte. Dieser Teil des VI. Buchs wirft strukturelle, und auf zwei Stellen textkritische Probleme auf.⁵ Das wichtigste Problem liegt jedoch darin, dem bereits bei Norden eine zentrale Rolle zukam, welche Quelle und was für ein Beispiel Vergil vor Augen hielt, als er diese in ihrer Art ohnegleichen Unterweltsbeschreibung verfasste.

Die Wichtigkeit der Quellenkritik wird beim VI. Buch eben durch die Besonderheit des von der Unterwelt gegebenen Bildes begründet. Wie für das gesamte VI. Buch gilt auch für die Tartaros-Szene die allgemeine Behauptung, daß sie das Gegenstück der homerischen Nekyia ist. Stellenweise lassen sich zwar homerische Reminiszenzen wahrnehmen, aber selten, – ausgenommen der schon durch Ennius übersetzte Worte⁶ *Ὅδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν*⁷, und der 625. Zeile Vergils *non mihi, si linguae sint centum oraue centum* kann man den homerischen

Einfluß nur dreimal registrieren⁸ —, diese überschreiten jedoch nicht die bloßen phraseologischen Übereinstimmungen.

Die kompositionelle Geschlossenheit und Durchdachtheit der Beschreibung weist auf die detaillierte Ausarbeitung der Tartaros-Szene hin. Die Zeilen 548 bis 559 enthalten die Darstellung des Schauplatzes, die Ekphrasis. Vergil versucht die unerträgliche Atmosphäre des Tartaros außerhalb des Beschriebenen auch durch die Anhäufung der Alliterationen von „s“, „r“, „t“ zu veranschaulichen.⁹ Auf die Frage von Aeneas: *quae scelerum facies, o virgo, effare, quibusve urgentur poenis?* (Zeilen 560–561.) anvertraut Sibylla dem Helden die Geheimnisse des für den „*castus animus*“ unzugänglichen Ortes. Ihre apokalyptische Aussage beginnt mit einem dreizeiligen Prooemium, und schließt mit einer dreizeiligen Konklusion. Im ersten Teil der *tractatio* wird die Natur der Rechtsprechung im Jenseits geschildert, während die eigentliche Frage erst im zweiten umfangreicheren Teil (Zeilen 580 bis 624) beantwortet wird. Hier zählt die Sibylla die Sünden auf, wegen deren die Büßer im Tartaros der ewigen Verdammnis anheimgefallen sind, und beschreibt die Strafen für die Sünden.¹⁰

Der Unterschied zwischen Vergil und Homer ist bemerkenswert. In den homerischen Epen, wie bei den griechischen Dichtern der archaischen Zeit existiert zwar die Unterwelt, wo die Seele (*ψυχή*) auch nach dem Tode weiterlebt. Diese Unterwelt ist ein trostloser, trauriger, dunkler Ort, dem dortigen Schattendasein und Schatten-Königtum ist — nach den Worten des Achilleus — auch das Tagelöhnerschicksal auf der Erde mehr wert.¹¹ Bei Homer kommt jedoch das Jenseitsurteil nie vor ebenso wie — abgesehen vom Abschnitt, der die Leiden der mythischen Helden beschreibt, und von dem mit guten Grund annehmen kann, daß er eine späte Interpolation auf Einfluß des Apollonkultes von Delphoi sei¹², auch die Strafe und Seligkeit im Jenseits nicht zur Sprache kommen.¹³ Mit anderen Worten, fehlen in der homerischen Nekyia eben die Elemente, die bei Vergil die wichtigsten sind. Nun ist die Frage berechtigt, auf welche Quellen die Unterweltsbeschreibung des Vergils zurückzuführen ist, wenn die homerischen Überlieferungen in keiner Hinsicht in Frage kommen? Um die Herkunftsfrage zu klären ist es — um der Übersichtlichkeit willen — angebracht, die drei wesentlichen Elemente der Tartaros-Szene voneinander zu unterscheiden, und gesondert zu untersuchen, woher eigentlich der von der Sibylla angeführte Sündenkatalog, die Vorstellung vom Jenseitsurteil, und die von Vergil gegebene Beschreibung des eigentlichen Schauplatzes des Tartaros kommen.

Die Büßer im Tartaros lassen sich in zwei große Gruppen teilen. Mythische Gestalten formen die erste: die sich gegen Iuppiter erhebenden Titanen, die Aloidien, die Iuppiter vom Throne stürzen wollen, Otos und Ephialtes, Salmoneus, der die Blitze des allmächtigen Gottes nachahmen will, Tityos und Ixion, die auf Leto und Hera Auge warfen, Peirithoos und Theseus, die Proserpina entführen wollten, der das delische Apollontempel in Brand steckende Phlegyas, sowie Tantalos und Sisyphos. Die zweite Gruppe besteht aus den Vertretern der im täglichen Leben begeh-

baren Sünden: diese lassen sich nicht an Personen knüpfen, die Beschreibung ist viel allgemeiner gehalten. Solche Kapitalverbrechen sind nach den Worten der Sibylla: Mißhandlung der Eltern, Bruderhaß, Betrug des Klienten, selbstbezweckte und habsüchtige Akkumulation des Vermögens, Ehebruch, Eidbruch, die Verfolgung der *impia arma*, Hochverrat gegen Geld, Unterstützung des Tyrannen, Verfälschung des Gesetzes gegen Belohnung, sowie die Blutschande. Anscheinend gibt es großen Unterschied zwischen den zwei Sündengruppen, doch handelt es sich keineswegs um einen vollkommenen Bruch. Die hervorgehobenen großen Sünder der Mythen erhoben sich alle gegen die göttliche Rechtsordnung, oder wenigstens verstießen sie in einer Form gegen die Götter. Für die Mitglieder der zweiten Gruppe gilt ebenso ausnahmslos die resümierende Aussage der Sibylla: *ausi omnes immane nefas*, d. h. sie sind nicht nur gegenüber ihren Mitmenschen schuldig, sondern bedeutet ihre Sünde gleichzeitig die Übertretung der göttlichen Gesetze. Nur auf diesem Grund kann die Mahnung des Phlegyas interpretiert werden: *discite iustitiam moniti et non temnere divos!*

Während die mythischen Helden formell noch aus der homerischen Nekyia stammen, und mit Ausnahme des Phlegyas und des Salmoneus ständige Symbole der Buße in den dichterischen Unterweltsbeschreibungen darstellen, hat Norden — größtenteils in Übereinstimmung mit Servius — die andere Sündengruppen teils aus der Moral des Zeitalters Vergils, teils aus griechischen Voreignissen abgeleitet. So wollte Vergil auch nach Servius — mit den Worten *impia arma secuti* dem August gefällig sein (*blandiri*), wobei Antonius gemeint war. Bei Norden wird *fraus innexa clienti* mit der einschneidenden Bestimmung des Zwölftafelgesetzes in Zusammenhang gebracht (*patronos sei clienti fraudem faxid, sacer estod*), und ebenso hinter *ob adulterium caesi* der Einfluß der gültigen römischen Rechtsgewohnheit entdeckt. Als griechisches Voreignis hat Norden den Einfluß der Orphiker, der Pythagoreer, der eleusinischen Mysterien und der mit diesen verbundenen Katabasisliteratur angenommen, ohne jedoch eine genauere Bestimmung der Quellen, über die Feststellung allgemeiner Analogien hinaus, zu versuchen.

Nordens Mehrfaktor-Theorie widerspricht aber die Tatsache, daß dieselben Sünden in ähnlichem Zusammenhang und völlig unabhängig vom Rom des Vergils viel früher, bei den griechischen Verfassern der klassischen Zeit beinahe ausnahmslos vorkommen.

Die Pflichten gegenüber den Göttern, den Eltern und den Gastfreunden hat schon Aischylos als die heiligsten Sachen angeführt:

τὸ γὰρ τεκόντων σέβας
 τρίτον τόδ' ἐν θεσμοῖς
 Δίχ' ἄν γέγοιπται μεγιστοτίμου.¹⁴

Als die Erinyen den zur Athene flehenden Orestes mit ihrer Rache drohen, seinen Körper lebendig unter die Erde zu bringen um ihn dort zu verdorren und sein Blut auszuschlüpfen, geben seinen Platz unter denen an, die:

ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβοῦντες ἢ
τοκῆας φίλους.¹⁵

In den Fröschen des Aristophanes gibt Herakles, der die Unterwelt kennt, folgende Wegweisung, als er Dionysos von den einzelnen Regionen der Unterwelt unterrichtet:

εἴτα βόρβορον πολὺν
καὶ σκόρρον αἰνῶν, ἐν δὲ τούτῳ κειμένους,
εἴ που ξένον τις ἠδίκησε πώποτε,
ἢ παῖδα βινῶν τ' ἄρ' ὕβριον ὑφείλετο,
ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρός γνάθον
ἐπάταξεν, ἢ πάροικον ὤμοσεν.¹⁶

Aus zwei Gesichtspunkten ist lehrreich die II. Olympische Ode des Pindaros, in der ausführliche Eschatologie zu finden ist. Einerseits besteht Therons Haupttugend darin, seinen Reichtum richtig verwendet zu haben: hier wird die in der I. Isthmischen Ode nur beiläufig erwähnte Idee¹⁷ zum Hauptmotiv. Andererseits misst sie der Erhaltung des Eids zur Erlangung der Seligkeit im Jenseits bestimmende Bedeutung bei, denn die, die den Eid halten (οἵτινες ἔχαιρον εὐορχίαις), leben unter den Begünstigten der Götter auf der Insel der Glücklichen in ewiger Seligkeit (παρὰ τιμίους θεῶν ἄδρακτον νέμονται αἰῶνα), im Gegensatz zu den Eidbrüchigen, die unbeschreibliche Qual (ἀπροσόρختος πόνοσ) erwartet.¹⁸ Der in der klassischen Zeit vorhandene Sünden katalog läßt sich aufgrund der eschatologischen Mythen zu ergänzen, die man in den Dialogen des Platons, in der Politeia, im Gorgias, im Phaidon und im Phaidros finden kann. Nach dem Vortrag des pamphyllischen Er büßen von allem die, die gegen die Götter und die Eltern verstossen, dann die, die den Tod vieler Menschen verursacht haben (οἱ πολλῶν θανάτων ἦσαν αἴτιοι), sowie die, die ihr Vaterland oder ihr Heer verraten und in Sklaverei gestürzt haben (ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότας)¹⁹. Dementsprechend begehen im Gorgias unversöhnlich große Sünde die Tyrannen, deren größte Schuld in der Unbarmherzigkeit und dem Meineid besteht.²⁰ Schließlich bringen die mennippischen Satiren des Lukianos teils mit den erwähnten übereinstimmenden, teils diese ergänzenden Parallelen. In den Satiren sieht der kynische Weise unter den in Ketten gefesselten Sündern Ehebrecher, Kuppler, Zöllner, Spitzel, Kriecher und etliches gemeines Volk neben den Tyrannen, und den rücksichtslosen und habgierigen Reichen während seiner Unterweltsreise.²¹ Die Anzahl der analogen Stellen würde sich — vor allem nach A. Dietrich²² — vermehren lassen, und über die klassische Zeit hinaus, könnten wir unsere Untersuchung auch auf die teils dieselben Topoi verwendende jüdisch-christliche Literatur ausweiten. Hinsichtlich unseres Gegenstandes ist jedoch nicht das bloße Vorhandensein der zitierten Sünden wichtig, sondern die Tatsache, daß diese Sündentypen in den Quellen der klassischen Zeit immer miteinander verbunden, und immer auf das

Urteil und die Bestrafung im Jenseits bezogen erscheinen. Gleichzeitig stellt sich aus der Formulierung der genannten Auctoren heraus, daß es sich weder beim Sünden katalog, noch bei den Vorstellungen über das Jenseitsurteil um eine Fiktion der Schriftsteller handelt.

In der Hiketides des Aischylos, wo die chronologisch gesehen erste Aussage vorzufinden ist, spricht Danaos folgendermaßen:

*ἐν ᾿Αἰδου . . . δικάζει τ᾿ ἀμπλόκημα, ὥς λόγος,
Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δικάζ.*²³

Platon bezieht sich auf die Lehren über das Jenseitsschicksal der Seele als *παλαιοὶ λόγοι* oder *ἱεροὶ λόγοι*.²⁴ Es ist erwähnenswert, seine einschneidende Bemerkung im VII. Brief anzuführen: *πεῖθεσθαι δὲ ὅτως ἄει χοῇ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μὴνόνουσιν ἡμῖν ἄθανατον ψυχὴν εἶναι δικαστὰς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλάχῃ τοῦ σώματος*.²⁵

Die Dichtungen des Hesiod und des Homer wurden nie als *ἱερὸς λόγος* genannt. Aus anderen, auf die Seelenwanderungslehre und den Dualismus des Körpers und der Seele bezogenen Überlegungen Platons, sowie aus den Platon-Kommentaren der Antike stellt sich heraus, daß diese Begriffe terminologisch entweder die Pythagoreer oder die Orphiker bezeichnen.²⁶ Der Einfluß der Pythagoreer auf den Jenseitsglauben ist unbestritten, seitdem man die aus den Gräbern von Turhioi, Petelia und Eleutherna herausgeholtten Goldplättchen kennt.²⁷ Der Zusammenhang der erwähnten Mythen mit dem Orphism läßt sich — zwar indirekt auch im Text nachweisen. Als Sokrates im Phaidon von den Gründern der heiligen Zeremonien spricht (*οἱ τελετὰς κατεστήσαντες*)²⁸ und feststellt, daß sie nicht dumm waren, als sie längst verkündet haben, die Seele des nicht eingeweihten Menschen *ἐν βορβόρῳ κείσεται* im Hades, erwähnt er dieselbe Straftat, die wir aus den Fröschchen des Aristophanes bereits kennen. Aristophanes, seinerseits, schreibt diese Lehren eindeutig dem Orpheus zu: *Ὁρφεὺς μὲν γὰρ ἡμῖν τελετὰς κατέδειξε*.²⁹

Daraus können wir darauf folgern, daß es schon in der klassischen Zeit, oder eventuell im 6. Jahrhundert eine orphische Schrift gab, die in mehr oder weniger kanonisierter Form einen Sünden katalog und Lehren hinsichtlich der Jenseitsstrafe und des Jenseitsurteils enthielt und das Jenseitsbild der Dichter und Schriftsteller von Aischylos an grundlegend mitbestimmt hatte. Aus dieser Schrift durften ausser von den Dramatikern auch Platon und Pindaros schöpfen, Aristophanes und der auf die Überlieferungen der kynischen Diatribe bauende Lukian haben sie verspottet, und — wie wir sehen werden — sie lag der Tartaros-Beschreibung des Vergil zugrunde. Die in den dichterischen Werken auftauchenden Motive sind selbstverständlich kein genaues Ebenbild deren, die dieses vorwiegend nicht literarische Werk enthalten konnte. Die einzelnen Schriftsteller und Dichter haben die Elemente hervorgehoben, die ihren spezifischen schriftstellerischen Zielsetzungen am meisten entsprachen. So hat Vergil vor allem die Momente ergriffen, die eine dem *princeps* gefallene

Aktualisierung ermöglichten. Es handelt sich mehr um eine Akzentverschiebung. Vergil durfte bei der Verfassung der Tartaros-Szene vor allem diese orphische Katabasis berücksichtigen.

Die Existenz einer solchen, dem Orpheus zugeschriebenen Katabasis pflegt man — trotz des eindeutigen Hinweises des Aristophanes — zu bezweifeln, obwohl ihr Vorhandensein in der Wirklichkeit aufgrund der orphischen Literatur nachweisbar ist. Der Verfasser der orphischen Argonautik gibt im Prooimion seines Werkes die folgenden charakteristischen orphischen Schriften an:

ἱλασμούς τε θεῶν, φθιμένων τ' ἐπιήχυντα δῶρα.
ἀλλὰ δέ σοι κατέλεξ', ἅπερ εἰσίδον ἡδ' ἐνοίσας,
Ταίναρον ἥνικ' ἔβην σκοτίην ὁδὸν Ἄϊδος εἶσω,
ἡμετέρῃ πύονος κιθάρῃ δι' ἔρωτ' ἀλόχοιο.³⁰

Die ἱλασμοὶ θεῶν bedeuten wahrscheinlich die Hymnen an die Götter,³¹ die φθιμένων ἐπιήχυντα δῶρα die für die Toten geschriebenen Jenseits-Wegweiser. Daß die auf die Katabasis bezogene Zeile keine eigene Erfindung des Verfassers der Argonautik ist, sondern die Übernahme der Einleitung einer früheren Katabasis darstellt, beweist die Tatsache, daß die Spuren der Kenntnis dieser zwei Zeilen in der Georgica und in der Aeneis nachzuweisen sind. Im Vierten Buch der Georgica setzt die Darstellung der Geschichte vom Orpheus und Eurydike folgenderweise ein:

*Taenarias etiam fauces, alta ostia Ditis
et caligantem nigra formidine lucum
ingressus, manesque adiit regemque tremendum.*³²

In den Zeilen 119 und 120 des Sechsten Buchs bezieht sich Aeneas, bei Sibylla flehend, ebenso auf Orpheus:

*Si potuit manes arcessere coniugis Orpheus
Threicia fretus cithara fidibusque canoris . . .*

Die phraseologischen Übereinstimmungen: *Ταίναρον*, *Taenarias*; *σκοτίην*, *caligantem*; *ἔβην*, *ingressus*, bzw. *πύονος κιθάρῃ*, *fretus cithara*; *ἀλόχοιο*, *coniugis*, weisen gleichzeitig auch darauf hin, daß Vergil eben diese Katabasis kennen sollte.

Diese vorerst noch reine theoretische Hypothese wird nach unserer Ansicht auch durch die Unterweltsbeschreibung berechtigt, die auf dem in der Einleitung erwähnten Papyrus von Bologna zu finden ist, und die seit der Veröffentlichung³³ im Jahre 1947 zu zahlreichen Diskussionen Anlaß gab, und Meinungen für und gegen den Zusammenhang mit dem Sechsten Buch der Aeneis hervorrief.³⁴ Zwischen den Unterweltsbeschreibungen auf dem Papyrus und laut Vergil lassen sich nämlich sowohl strukturelle, als auch motivbezogene Ähnlichkeiten entdecken. Diese Übereinstimmungen sind die folgenden:

Die Beschreibung des Tartaros beginnt auch hier mit der Ekphrasis, der die Aufzählung der Sünden und der Strafen folgt;

Die Büsser auf dem Ort der ewigen Strafe sind ebenso nicht zu sehen, wie bei Vergil, sondern — wie die Sibylla, eine genau nicht identifizierbare Person schildert die Greuel des Tartaros vor dem Reisegefährten.

Die Sünder lassen sich ebenso in zwei Typen teilen, wie bei Vergil.

Das Motiv der zwei Wege kommt auch hier vor, ebenso wie die schlangenhaarigen, blutbefleckte Riemen schwirrenden Erinyen.

Schließlich stimmt der Sünden katalog in fünf, eventuell in sechs Fällen mit dem des Vergil überein: unter den zur ewigen Verdammnis Verurteilten erscheinen auch hier die Brudermörder, Ehebrecher, Männer, die mit ihren Töchtern Blutschande begangen, die habsüchtigen Reichen, die aus ihrem Vermögen den Armen nicht gegeben hatten, die Verräter der Freundestreue, und die, die ihre Feldherrn verraten haben. Diese letzte Gruppe könnte vielleicht mit der *impia arma secuti* des Vergil identifizieren. Natürlich werden auch Sünden erwähnt, die bei Vergil nicht vorkommen, so zum Beispiel die *pederastia*, die aber bei Aristophanes erscheint.³⁵ Soweit es der Umfang des Textes ermöglicht, kann man behaupten, daß der Sünderregister viel ausführlicher ist, jedoch sind wegen des Textverderbens mehrere Zeilen überhaupt nicht klarzulegen. Eine eindeutige Klärung des Verhältnisses der Papyrusbeschreibung zu der des Vergil wird dadurch erschwert, daß der Kodex anscheinend aus der Kaiserzeit stammt, und laut des Konsenses im 2. Jahrhundert n. u. Z. geschrieben wurde.³⁶ Diese Behauptung liegt u. a. darin begründet,³⁷ daß die Verso der Zweiten Folie, am Anfang des Sündenregisters eine mit dem Namen *θεός* bezeichnete, Gestalt mit einer Waage in der Hand darstellt. Sie soll eine bedeutende Rolle in der Entscheidung über das Schicksal der Toten spielen.³⁸ Die Darstellungsweise — zusammen mit ihrer Funktion, die aus dem Textzusammenhang herauszuschälen ist —, weist zweifellos auf eine der bedeutendsten Sammlungen der ägyptischen Totenliteratur, auf das Totenbuch hin. Es fragt sich aber, ob diese Darstellung — ihrem Sinn nach — nicht mehr sei, und ob es sich nicht darum handle, daß der Verfasser oder der Abschreiber des Textes der Katabasis mit seiner Illustration auch auf fernere Zusammenhänge der orphischen Unterweltsbeschreibung aufmerksam machen wollte, die auch dem Vergil als Beispiel diente? Das als Parallele angeführte Kapitel 125. des Totenbuchs³⁹ enthält die Schilderung des sogenannten Seelenwaagens. Göttin Maat führt den Toten in den „Saal der zwei Wahrheiten“, vor den Thron des Osiris, um sein Herz in die Waage vor dem Thron zu legen und über sein Jenseitsschicksal zu entscheiden. An der Waage steht Thoth, der das Ergebnis des Waagens aufzeichnet und es Osiris, dem tatsächlichen Richter schriftlich mitteilt. An der Waage sieht man noch das Ungeheuer der Unterwelt, dessen Aufgabe darin besteht die für sündhaft gefundene Seele aufzufressen. Entsprechend der Funktion der ägyptischen Schrift bringt das Herzenswagen ein positives Ergebnis für den Toten. Laut der stereotypen Formel gibt Thoth im Papyros von Nebsen folgendes bekannt: „X. Y. Das Herz des Osiris⁴⁰ wurde nach der richtigen Wahrheit abgewogen; sein Herz trat als Zeuge auf, seine Sache erwies sich als gerecht in der großen Waage. Man konnte

keine Sünde in ihm finden; er hat keine dem Tempel dargebotene Opfergabe enteignet, er hat nichts Böses auf Erde angetan; deshalb müssen wir ihn keinem Ungeheuer der Unterwelt ausliefern um ihn auffressen zu lassen.“⁴¹ Thoths Aussage spricht also den Toten auch von zwei Sünden, denen gegenüber den Göttern und denen gegenüber den Menschen frei. Neben des Seelenwiegens enthält aber dieses Kapitel auch ein anderes, in Betracht der orphischen Unterweltsbeschreibung wichtiges Element. Der Tote soll nämlich, bevor er vor den Thron des Osiris gelangt, an den 42 Unterweltsrichtern vorbeigehen, und jeden beim Namen nennend das Begehen je einer Sünde vor den einzelnen Richtern verneinen. Aus dieser Verneinungsserie entwickelt sich das auch in der ägyptischen Totenliteratur alleinstehende, sogenannte „negative Sündenbekenntnis“.⁴² Es überrascht, daß dieses Sündenbekenntnis in mehreren Elementen mit dem teils bei den klassischen griechischen Schriftstellern, teils im Papyrus von Bologna, bzw. bei Vergil vorhandenen Sündenkatalog übereinstimmt, oder wenigstens große Ähnlichkeit mit diesen aufweist. Die in Frage kommenden Berührungspunkte sind die folgenden:⁴³

— εἰς θεοῦς ἀσέβεις
(Platon: Polit. 615 c.,
Phaid. 113 e., passim,
Bei Vergil die sich gegen die
Götter erhebenden mythi-
schen Helden: Titanen, usw.)

— ἱερόσυλοι
(Platon: Phaid. 113 d.;
Lukian: Zeus elench. 18.,
Pausan. X. 28.1: das Gemälde
des Ploygnotos)

— παιδέρασται
(Aristophanes: Bart. 150.)

— μοιχοί
(Lukian: Nekyom. 11., Nach
Philemon Plaut. Trin. 549.
f.; papyrus, ob *adulterium
caesi*)

— ἀνδροφόροι
(Platon: Phaid. 113 e.; Lukia-
nos: Zeus elench. 18.,
Aristoph. Batr. 981)

I. 8. Je n'ai pas calomnié le dieu.

II. 38. Je n'ai pas insulté le dieu.
II. 42. Je n'ai pas calomnié le dieu dans ma ville.

I. 17. Je n'ai pas diminué la nourriture dans les temples.

II. 2. N. n'a pas dérobé les biens du dieu.

I. 20. Je n'ai pas eu de rapport sexuel avec un garçon.

II. 27. Il n'a pas eu de rapport sexuel avec un garçon.

II. 19. N. n'a pas commis d'adultère.

I. 14. Je n'ai pas tué.

II. 4. Je n'ai pas tué des hommes.

— οἱ πολλῶν θανάτων ἦσαν
αἵτιοι

(Platon: Polit. 615 b., Gorg.
524. a.)

— *Fraus innexa clienti*

— *Divitiis soli incubuere reper-
tis, nec partem posuere suis:*
(Lukian: Aleth. hist. II. 31.

Pind. Is'hm. I. 68. 01. 1.)

— Tyrannei. Unbarmherzig-
keit

(Platon Gorg. 524 a; Polit. 615
b.;)

— ἐπίορκοι, ψευδομαρτυροὺς

(Pind. II. olymp. 73; Aristoph.
Batr. 150.)

dominorum fallere dextras

— *fixit leges pretio atque refixit*

I. 15. Je n'ai pas donné d'ordre
à un meurtrier. Je n'ai
pas ordonner de tuer.
Je n'ai pas donné l'ordre
de tuer d'une façon men-
songer.

I. 2. Je n'ai pas maltraité mes
gens.

II. 41. Mes parts n'ont pas été
grandes, excepté celles pri-
ses sur mes bines.

II. 3. Je n'ai pas été envieux.

II. 14. N. n'a pas été un accep-
teur de grains.

I. 9. Je n'ai pas porté la main
sur l'homme de petite
condition.

I. 13. Je n'ai pas fait pleurer.

I. 3. Je n'ai pas commis d'ac-
tion tortueuse dans la
Place d'Equité.

II. 33. Je n'ai pas babillé sur des
paroles.

II. 26. N. n'a pas cligné de l'oeil
en fonctionnant comme
juge.

Das mit charakteristisch ägyptischer Terminologie vorgetragene negative Sündenbekenntnis des Totenbuchs enthält verschiedene andere, haupt- sächlich die Übertretung von rituellen Verboten betreffende Elemente, die bei den Griechen nicht viel Sinn gehabt hätten. Die oben angegebenen Berührungselemente können jedoch aufgrund den Ähnlichkeiten in Inhalt und Struktur kaum als Zufall angesehen werden. Vielmehr dürfen wir darauf schließen, daß der Sündenkatalog der orphischen Katabasis eine gräzisierte Variante dieses bedeutenden Werkes der ägyptischen Totenliteratur darstellt, das, seine Wesenszüge beibehaltend, sich in der Funktion und den Erfordernissen der historischen Situationen entspre- chend in gewissen Teilen modifiziert hat. Das eklatantste Beispiel dafür liefert vielleicht das folgende:

Im Totenbuch erwähnt der Tote zweimal, daß er sich in seinem Leben nicht gegen den Herrscher erhob: I. 8. Je n'ai pas calomnié un acte du roi, qui étais mon contemporain; II. 31. N. n'a pas insulté le roi. In Hellas hätte dieses in Ägypten kapitale Verbrechen jeden Sinn entbehrt, und wurde schon in der Mythe des Platon durch den Landesverrat, den Verrat am Heer und das Sklavenwerden ersetzt: ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα

καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες, was bei Vergil wieder einmal aktualisiert als *vendidit auro patriam, impia arma secuti* und *dominique potentem imposuit* erscheint.

Es ist im Prinzip ohne weiteres anzunehmen, daß die Griechen, die mit Ägypten schon in der Periode der Kolonisierung in Kontakt kamen,⁴⁴ das Totenbuch kannten, denn die Bücher über Totenliteratur waren zu jener Zeit nicht mehr in ausschließlich Besitz der Priester, sondern es gaben auch popularisierte Varianten, die in zahlreichen Exemplaren aus der saïtischen und ptolemäischen Epoche aufrechterhalten sind.⁴⁵ Das erste Sachdenkmal bei den Griechen stellt chronologisch das Gemälde auf der Arkesilaoschale dar, das gegen 560 v. u. Z. entstand, und eindeutig auf diese Tatsache verweist.⁴⁶ Die Schale stammt aus Kyrene, und ihre ikonographische Ähnlichkeit mit der Szene des Seelenwiegens läßt sich nicht von der Hand weisen, obwohl der Maler den Schauplatz der Handlung auf die Erde transponierte, und ein Händler den an der Waage stehenden Osiris ersetzt.

Die Angaben, die die Kenntnis vom Wiegenmotiv belegen, sich auch in den Werken der griechischen Dichter der klassischen Zeit beibehalten worden. Uns ist bekannt, daß Aischylos ein Drama *Ψυχοστασία* geschrieben hat, aus dem leider nur ein Fragment von einigen Zeilen vorliegt.⁴⁷ In der schon zitierten Komödie des Aristophanes legt Dionysos nach dem Wortgefecht des Aischylos und des Euripides, die Verszeilen beider in die Waage, bevor das Urteil ausgesprochen wird.⁴⁸

Mit Hinsicht auf das Kapitel 125. des Totenbuchs lohnt es sich noch ein, mit dem Seelenwiegen eng verbundenes Motiv hervorzuheben, das auch in den in diesen Bereich fallenden Texten griechischer Dichter aufzufinden ist. Es handelt sich um die schriftliche Abfassung des Ergebnisses des Wiegens. In der Oresteia des Aischylos lautet die Aussage über das Jenseitsurteil, wie folgt:

μέγας γάρ 'Αιδης ἐστὶν εὐθυνορ βροτῶν
ἐνεορθε χθονός, δελτογράφῳ δὲ πάντα
ἐπὶ πᾶ φρενί.⁴⁹

oder Zeus registriert „mit seinem Herzen, das auf Schreibtäfel schreibt“⁵⁰ alles. Noch aufschlußreicher ist das Fragment aus der Melanippe des Euripides, dem auch deshalb besondere Bedeutung zugeschrieben werden soll, weil in demselben Drama, wie es die Fragmente beweisen, auch die orphische Theogonie vorkommt:

ἐν Διὸς δέλτον πτυχαῖς
γράφειν τιν' ἀντά, (τᾷ δικηματ' εἰς θεούς)
Ζῆνα δ' εἰσορῶντα νιν
θνητοῖς δικάζειν.⁵¹

das heißt: „Jemand schreibt sie (d. h. die Sünden, die gegen die Götter begangen wurden) auf die Seiten des Deltos von Zeus, und dieser fällt das

Urteil über die Toten, die Sünden in Betracht ziehend.“ Sowohl bei Aischylos, als auch im Fragment des Euripides kommt also der Deltos, die Schreibtafel zur Sprache, bei Euripides — wie im Totenbuch Thoth — registriert sogar ein anderer die Sünden, und Zeus — wie Osiris — urteilt über die Toten aufgrund der schriftlichen Anmerkung.⁵² Als Analogie zum Ungeheuer der Unterwelt kommt bei Aristophanes der *δράζων Τροτάρεος* vor, dem Aiakos den für Herakles gemeinten Dionysos droht.⁵³ Unter anderem Namen, aber in ähnlicher Funktion wie im Totenbuch, kann man dieses Motiv auch im Katapulus des Lukian entdecken. Hier will Minos den Tyrannen Dionysios der Chimaira ausliefern, damit sie ihn zerfleischt, denn Dion hat ihn zahlreicher himmelschreiender Untaten beschuldigt, und sein Schatten hat ähnlich bezeugt. Charakteristischerweise schließt die Verhandlung auch hier mit Freispruch, aber auf spezifisch lukianische Art: der kyrenische Aristippos rettet den Dionysios mit der Begründung, er sei zwar Tyrann gewesen, aber gleichzeitig äußerst generös gegenüber vielen Weisen.⁵⁴ Zuletzt müssen wir hier auf die bereits erwähnten pythagorischen Grabfunde eingehen, die in Hexametern geschriebene Wegweiser im Jenseits sind. Sie verbinden sich durch zwei Fäden zur Szene des „negativen Sündenbekenntnisses“: Einmal nennt der Tote die Unterweltsgötter auch hier beim Namen, andererseits versucht er mit den Worten *καθαρός εἰμι* seine Reinheit und Unschuldigkeit zu beweisen, wie es im ägyptischen Gegenstück der Fall ist.⁵⁵

Aufgrund des bisher Gesagten sei es als Teilschluß erlaubt, anzunehmen, daß die wesentlichen Elemente der orphischen Katabasis, die sowohl der zitierten griechischen Auctoren,⁵⁶ als auch der Beschreibung des Vergil als Beispiel dienten, und auf dem Papyrus von Bologna erhalten blieben, letzten Endes auf die ägyptische Totenliteratur zurückgeführt werden können. Da diese Katabasis schon vor dem 5. Jahrhundert v. u. Z. existierte, kann man die Darstellung des *θεός* auf dem Papyrus hinsichtlich der Datierung des Papyrus kaum berücksichtigen.

Akzeptieren wir diese Hypothese, können wir der Beantwortung des bis auf heute höchst ungeklärten Problems näherkommen, was für, der homerischen Dichtung fremde Elemente bei den Vorstellungen über die Ekphrasis des Tartaros und die dortigen Folterungen und Torturen in Betracht zu ziehen sind.

Bei Vergil lautet es nach der Sibylla:

*Gnosius haec Rhadamanthus habet durissima regna,
castigat auditque dolos subigitque fateri . . .
continuo sontis ultrix accincta flagello
Tisiphone quatit insultans.*⁵⁷

Die angeführten griechischen Verfasser erlauben es auch, darauf zu schließen, daß schon die orphische Katabasis solche Motive enthalten hat. Bei Aristophanes vernimmt Aiakos den Dionysos und den Manthios ebenso mit Schlangen,⁵⁸ wie in der Politeia des Platon wilde Männer die unversöhnlich großen Sünder festbinden und geißeln, ihren Kopf gegen den

Boden schlagen, um ein mahnendes Beispiel für alle Vorbeigehenden zu liefern,⁵⁹ (ähnliche Elemente lassen sich übrigens in sämtlichen Schriften dieses Gegenstands des Platon finden⁶⁰). — Oder aber nehmen wir den Mennipos der Lukian, der auf die Urteilsstelle zugehend Peitschenschläge und Kettengeklirr, das Geschrei der Sünder und ihr Jammergeheul hört, und der Gestank des gebrannten Fleisches ihm in die Nase dringt. Angekommen kann er den Kerberos und die Chimaira bei den Foltergeräten in unmittelbarer Nähe erblicken, wie sie die Sünder zerfleischen.⁶¹ Die ägyptischen Übereinstimmungen sind dem Amduat zu entnehmen, das mehrere Ähnlichkeiten mit dem Totenbuch aufweist, im ganzen aber eine unterschiedliche Unterweltsbeschreibung gibt.⁶² Die Beschreibung der Nachtsfahrt der Barke des Sonnengottes läßt die mit schrecklichen Namen versehenen, abstoßendes Äußere zeigenden Unterweltsdämonen in fast allen Regionen der Unterwelt erscheinen, die mit der Peitsche oder dem Messer in der Hand die festgebundenen Sünder auf verschiedenste Weisen foltern. So sind die in der dritten Stunde der Fahrt hervortretenden göttlichen Wesen — wie der Begleittext verrät — damit beauftragt: „Ihre Aufgabe besteht im Westen darin das Braten und die Zerstückelung der Seelen durchzuführen, die Schatten einzuschließen und die Nichtseienden (d. h. die Verdammten) zu vernichten, die auf ihrem Ort, auf dem Vernichtungsort sind. Die Sünder jammern und weinen, nachdem dieser große Gott an ihnen vorbeispricht.“⁶³ In der zweiten Szene der siebenten Stunde spricht der Pharao zum Osiris der Unterwelt wie folgt: „Lassen sich Dir die Feinde vor die Füße fallen, die gegen dich verstossen haben. Die Flammen des vielförmigen Schlangengottes greifen sie an, und er verbrennt sie.“⁶⁴ Hier hält der strafende Dämon ein Schwert in der linken und ursprünglich eine Schlange in der rechten Hand, aus der sich in den späteren Varianten, infolge eines Mißverständnisses die Peitsche entwickelte.⁶⁵ Die Aufgabe der strafenden Götter, die in der zweiten Szene der zehnten Stunde geschildert werden, läßt sich mit ihrem Namen kennzeichnen: „der Fesselnde, der Schleuderer, der Abschießer, der Abwerfende, der Vernichter, der Festbindende.“⁶⁶ Wenn wir der doxographischen Überlieferung, die mit Demokrit verbunden ist, trauen können, müssen wir auch die Kenntnis dieses Buchs außer von der des Totenbuchs bei den Griechen der klassischen oder der vorklassischen Zeit voraussetzen. Eine Spottschrift des rationalistischen Weisen, *περὶ τῶν ἐν τοῦ Ἅιδου* war angeblich die Verspottung dieser, zu jener Zeit allgemein bekannten Schrift.⁶⁷

Was den Charakter der orphischen Katabasis betrifft, sollen wir also die Aussage des Diodoros annehmen, der die orphischen Lehren folgenderweise bezeichnet: *Ὅσφρα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλείστα καὶ τῇ περὶ τῶν Ἅιδου μυθοποιίᾳ παρ' Αἰγυπτίων ἀπενεργάσθη.*⁶⁸

Die sich aus der orphischen Katabasis entwickelnde Jenseitsvorstellung durfte beim Volke weiterbreitet sein. In den *Captivi* des Plautus beruft sich Tyndarus, der Sklave als Gemeinplatz auf die Folterungen im Jenseits, als er seine Wechselfälle zitiert:

*Vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent
cruciamenta: verum enim vero nulla adaequest Acheruns
atque ubi ego fui in lapicidinis.*⁶⁹

Mann kann die Frage stellen, wie zu erklären ist, daß der epikureische Vergil diese dem epikureischen Ideengut durchaus fremde Schrift so ausführlich gekannt hat? Nach unserer Meinung geben eben die Beziehungen des Vergil zum Epikureismus die Antwort. Die Agitation des Epikuros und seiner Nachfolger gegen den Jenseitsglauben und die damit verbundenen Strafen im Jenseits richtete sich allem Anschein nach gegen die von den Orphikern und Pythagoreern verkündeten Lehren. Eindeutig kommt dies im Fragment des Diogenes von Oinoanda zum Ausdruck:⁷⁰

φοβοῦμαι γὰρ οὐδὲν διὰ τοὺς Τιτυοὺς καὶ Τάνταλους, οὐδ' ἀναγκάζουσιν ἐν ᾿Αΐδου τινές, οὐδὲ φορῶ τὴν μύθησιν ἐνθυμούμενος τὴν τοῦ σώματος.

Ebenso läßt sich die sich in zahlreichen Motiven widerspiegelnde Ähnlichkeit des mit ähnlichen Absichten begründete Argumentieren des Lucrez zu der Beschreibung des Vergil erklären:

*carcer et horribilis de saxo iactus deorsum,
verbera, carnifices, robur, pix, lammina, taedae,
quae tamen etsi absunt, sed mens sibi conscia factis
praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis.*⁷¹

¹ P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI. Leipzig — Berlin 1916².

² P. Vergili Maronis liber sextus con introduzione e commento. Milano — Messina 1959³.

³ Virgil: Aeneid. Oxford 1972⁶.

⁴ G. B. Pighi: Aegyptus 27 (1947) 175. Versuch zur Datierung: A. Vogliano: Acme 1 (1949) 226. Neuaufgabe: O. Montevicchi: Papiri Bononienses. I. 1953. 1 — 50.

⁵ E. Norden: op. cit., 273 — 278.

⁶ Schol. Bern. ad Georg. II. 43.

⁷ Il. II. 489 — 490.

⁸ Il. VIII. 15., Il. XVIII. 538., Odys. XI. 576 — 581. siehe noch: G. Campagna: op. cit. 70 — 78.

⁹ Für die ausführliche stilistische Untersuchung siehe: E. Norden: op. cit., 272 — 273.

¹⁰ Hinsichtlich des textkritischen Problems scheint der Standpunkt F. Fletchers annehmbarer, der nach der Zeile 601. Textverderben voraussetzt.

¹¹ Odys. XI. 489 — 491.

¹² O. Gruppe: Roscher VI. 1937. Unterwelt 35.

¹³ Zum Problem der Insel der Seligen siehe: E. Rohde: Psyche. Tübingen 1925¹⁰. 84 — 131. und I. Trencsényi Waldapfel: Az aranykor-mitosz és a Boldogok Szigetei (Der Mythos von der goldenen Zeit und die Inseln der Seligen) im Band: Hésiodos: Munkák és napok (Arbeiten und Tage), Budapest, 1955. 118.

¹⁴ Hiket. 701 — 709, vor allem: 707 — 709.

¹⁵ Eumen. 269 — 271.

¹⁶ Batr. 145 — 150.

¹⁷ Isthm. I. 68 — 70.

¹⁸ Olymp. II. 73 — 75.

¹⁹ Polit. 615 b, Aristophanes: Batr. 361. Siehe noch Phaid. 113 d — e, Phaidr. 248 c., Axioch. 371 e.

²⁰ Gorgias 524 a.

²¹ Nekyom. 11.

- ²² A. Dieterich: *Nekyia*. Leipzig 1893.
- ²³ Hiket. 230–231.
- ²⁴ J. Kerschensteiner: *Platon und der Orient*. Stuttgart 1945.
- ²⁵ Epist. VII. 334 e.
- ²⁶ Zum Verhalten der Orphiker zu den Pythagoreern siehe: W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg, 1962. 103.
- ²⁷ Diels-Kranz: *Vorsokratiker* I. 1 B. 17–21. Zur Interpretierung: A. Dieterich: op. cit., 84.
- ²⁸ Phaid. 69 c.
- ²⁹ Aristoph. *Batr.* 981.
- ³⁰ Argon. 39–42.
- ³¹ A. Dieterich: *Kleine Schriften*. Leipzig und Berlin, 1915. 105.
- ³² Georg. IV. 467–469.
- ³³ Siehe Anm. 4 und: O. Montevicchi: *Aegyptus* 31 (1951) 76; R. Merkelbach: *Mus. Helv.* 8 (1951) 1–11.
- ³⁴ M. Treu: *Hermes* 82 (1954) 24–51; R. Turcan: *RHR* 150 (1957) 136; A. Setaioli: *Stud. ital. fil. class.* 42 (1970) 170.
- ³⁵ *Batr.* 148.
- ³⁶ P. Boyancé: *La religion de Virgile*. Paris 1963. 153. Er akzeptiert diese Ansicht in Übereinstimmung mit Vogliano.
- ³⁷ W. Keydel: *Acme* 4 (1952) 23 hält aus metrischen Gründen die hellenische Herkunft für wahrscheinlicher.
- ³⁸ “Nel verso seguente compare una figura, che tiene in mano una bilancia, sulla quale dovremo tornare il seguito. Questa figura è tutt’uno, crediamo, col *δαίμων* del vers. II, che forse è chiamato *θεός* al v. 12. Egli, tenendo in mano la bilancia, proclama un *ἀρχήματα μέθον* come il *προφητῆς* del mito Er, che ordina le anime e pronuncia il decreto di Lachesi. La folla delle anime obbedisce al suo volere.” A. Setaioli: op. cit. 187.
- ³⁹ A. Erman: *Die Religion der Ägypter*, Berlin, 1934. 223–228.
- ⁴⁰ Das heißt der mit Osiris identifizierte Tote. Zum Problem des zum Osiris Werdens des Toten: S. Morenz: op. cit., 95.
- ⁴¹ Budge: III. 50 (Papyrus von Nebsen)
- ⁴² Ch. Maystre: *Les déclarations d’innocence*. Le Caire 1937.
- ⁴³ Die einschneidenden Texte werden in der Übersetzung von Ch. Maystre wiedergegeben. op. cit. Zur Entartung der Familienbeziehungen siehe B. Gatz: *Weltalter*, goldene Zeit und sinnverwandte Vortellungen, Hildesheim 1967. 18–24.
- ⁴⁴ F. Zucker: *Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit*. FS-Schubart. Leipzig 1950, 150.
- ⁴⁵ E. Chassinat: *BIFAO* 3 (1905) 129.
- ⁴⁶ S. Morenz: *Die Begegnung Europas mit Ägypten*. Berlin 1968. 75. Taf. 4/a und 4/b.
- ⁴⁷ H. J. Mette: *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin 1959, Fr. 204–209. 68–70.
- ⁴⁸ Aristoph. *Batr.* 1300–1305.
- ⁴⁹ Eumen. 273–275.
- ⁵⁰ Das Herz als Mittelpunkt der Erinnerung ist eine charakteristische ägyptische Vorstellung. Damit kann man auch seine Rolle im Seelenwiegen begründen.
- ⁵¹ Fr. 506. Nauck²
- ⁵² Siehe: NT *Apocalypsis* 5. 6–10.
- ⁵³ *Batr.* 440.
- ⁵⁴ *Catapl.* 13–14.
- ⁵⁵ S. Luria: *Eos* 51 (1961) 21.
- ⁵⁶ Zu den Quellen der menippischen Satiren des Lukian: siehe R. Helm: *Lucian und Menipp*. Leipzig – Berlin 1906.
- ⁵⁷ Aen. VI. 566–567, bzw. 570–571.
- ⁵⁸ *Batr.* 444.
- ⁵⁹ *Polit.* 615 c.
- ⁶⁰ Gorgias 524 a., Phaid. 113 c., Phaidr. 248–249.
- ⁶¹ *Catapl.* 14.

⁶² *E. Hornung*: Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes I–II. Wiesbaden, 1963.

⁶³ *E. Hornung*: op. cit., 44–45. Siehe: *H. Kees*: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1956, 20.

⁶⁴ *E. Hornung*: op. cit. 45. Zu den strafenden Göttern siehe noch: *E. Otto*: ZAS 81 (1956) 651.

⁶⁵ *E. Hornung*: op. cit. 121.

⁶⁶ *E. Hornung*: op. cit., Kommentar, Abb. S. S. 497.

⁶⁷ *S. Luria*: op. cit. Schlußfolgerung

⁶⁸ Diod. I. 96. 4.

⁶⁹ Plaut. Captivi 997–1000.

⁷⁰ *C. W. Chilton*: Diogenis Oenoandensis fragmenta. Leipzig 1967. Fr. 14.

⁷¹ Lucr. III. 1016–1019.